

思與天下之士，皆爲周孔之徒

——徂徠石介道統論述之建構、特色及其核心精神

林保全*

摘要

本文嘗試以石介道統觀為研究焦點，而以《徂徠集》作為考察對象，並就其道統論述之建構過程、特色及核心精神進行梳理與分析。

大致而言，本文之研究成果可就「開放性」與「創新性」兩面向，分別加以敘述。以開放性而言，石介所主張之聖賢系譜並未定於一尊，而宋代之承繼者亦不限定於孫復一人。

以創新性而言，石介於道統論述時多具有雙重型態。如於聖賢系譜中，藉由〈繫辭傳〉、〈古今人表〉、〈原道〉等文獻，序定其聖賢系譜，並進而嚴格區分聖與賢之不同，前者職責乃執人文化成以制作常道，後者之要務則返此常道，而於論述中不僅具有「剝」與「復」循環往復之核心精神，同時亦有「往／順承」及「復／歸返」之雙重取徑，遂使其道統觀更具有特殊性。

關鍵詞：道統、石介、徂徠、孟子、韓愈

一、前言

石介（1005-1045）字守道，又稱徂徠先生，與泰山孫復（992-1057）、安定胡瑗（993-1059）合稱為「宋初三先生」。檢「三先生」一詞雖多次見

2012 年 11 月 28 日收稿，2013 年 3 月 6 日修訂完成，2013 年 11 月 28 日通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學中國文學系博士候選人。

稱於《宋元學案》，然此非徒尊稱而已。蓋三人合稱之背後，實隱含學者賦予宋代學術史之重要觀念：宋初學術肇端於胡瑗、孫復、石介三人。然此一觀念非遲至《宋元學案》方才回溯建構而成，宋朝當代學者實已嘗試提出，如歐陽修（1007-1072）、朱熹（1130-1200）、黃震（1213-1280）等人已將三人並稱。¹唯至《宋元學案》方試圖藉由學術史著作之編纂以回應此一學術議題，影響所及至於今日，是以欲論北宋初期學術，三先生已為不可或缺之一環。²然其中針對胡瑗、孫復之研究又遠較石介為多，推敲其原因，一則因石介為人常「好異」且又過於「詭激」，導致四庫館臣視之為宋朝朋黨、文字獄、太學生挾持朝局之肇端，是其學術評價甚為低落而又負面，遂使石介學術似一無可採。³再則石介未如胡瑗、孫復遺有《周易口義》、《洪範口義》、

1 黃震云：「師道之廢，正學之不明久矣。宋興八十年，安定胡先生、泰山孫先生、徂徠石先生始以其學教授，而安定之徒最盛，繼而伊洛之學興矣。故本朝理學雖至伊洛而精，實自三先生而始，故晦庵有伊川不敢忘三先生之語。」朱熹云：「自范文正以來已有好議論，如山東有孫明復，徂徠有石守道，湖州有胡安定，到後來遂有周子、程子、張子出。故程子平生不敢忘此數公，依舊尊他。」歐陽修云：「自景祐、明道以來，學者有師惟先生暨泰山孫明復、石守道三人。」參見宋·黃震，《讀諸儒書十三》，《黃氏日抄》（東京：中文出版社，1979，據日本立命館大學圖書館藏書影印），卷 45，頁 10，總頁 563；宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《自國初至熙寧人物》，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 129，頁 3089-3090；宋·歐陽修，《胡先生墓表》，《歐陽文忠公集》（《四部叢刊》正編第 44 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979，據上海涵芬樓景印元刊本），卷 25，頁 7，總頁 205。

2 《宋元學案》卷首立有〈安定學案〉及〈泰山學案〉（附石介）二學案，此即建構北宋學術始於三先生之明證。再者，〈泰山學案〉內黃百家（1643-1709）案語二次引及上述黃震《讀諸儒書十三》之語，而黃震為黃宗羲之先祖，故黃震之學術觀點亦左右《宋元學案》之編纂。大抵而言，《宋元學案》以宋初三先生為肇端，可視為黃震學術觀點之具體落實。此外，民國以來之學術史著作，凡論北宋學術必始自三先生之著名例證，以錢穆（1895-1990）《中國近三百年學術史》、《宋明理學概論》等書較具代表性。

3 石介激詭、好異之性格，宋代學者屢有敘及，如歐陽修稱其為「是果好異以取高歟？」田況則謂石介「專以徑直狂傲為務，人多畏其口。」張方平則稱其「以怪誕詆訕為高，以流蕩猥煩為瞻。」至於四庫館臣於評論《徂徠集》時則云：「介傳孫復之學，毅然以天下是非為己任，然客氣太深，名心太重，不免流於詭激。……厥後歐陽修、司馬光朋黨之禍屢興，蘇軾、黃庭堅文字之獄迭起，實介有以先導其波。又若太學諸生挾持朝局，北宋之末或至於鬻割中使，南宋之末或至於驅逐宰執，由來者漸，亦介有以倡之。」上引參見宋·歐陽修，《與石推官第一書》，《歐陽文忠公集》，卷 66，頁 9，總頁 500；宋·田況，《儒林公議》（《叢書集成新編》第 85 冊，臺北：新文豐出版公司，1985），卷

《春秋尊王發微》等著作傳世，導致石介相關研究明顯少於二人。

然石介即使未遺留完整之學術著作，其《徂徠集》亦保存不少重要學術意見，尤其集中屢見石介致意於道統之論述與建構，以至於同年登科之歐陽修，於其墓誌銘中以「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟軻、揚雄、韓愈氏者，未嘗一日不誦於口」，作為石介死後定論之描摹詞彙，足見歐陽修以為石介之學術精神所在乃道統之論述與建構，此誠學界研究道統論所未能忽視者。⁴然自諸橋轍次（1883-1982）於《儒學の目的と宋儒慶曆至慶元百六十年間の活動》一書開始關注石介至今，專就其道統論述及建構作考察者實屈指可數。⁵

再者，批覽相關研究後所獲之成果，皆著眼於石介「有」道統之論述及建構，至於石介如何論，其特色與核心精神又為何，卻往往付之闕如。兼以學界已預設道統之建構至朱熹、黃榦（1152-1221）方為竣工，其影響又遠甚於孟子、韓愈之上，故研究焦點所及皆以朱、黃為核心。甚至視孟、韓等人道統建構之過程為朱、黃道統竣工前之階段性任務，所論者乃執孟、韓等人之不是，用以證成朱、黃道統論述之是，或以朱、黃理論之詳而指摘其略。孟、韓大儒皆已如此，更遑論遭受學界冷落之石介，宜其道統論述之輪廓永在模糊不清之狀態。

然若細加思繹，石介道統論述及建構之本身，頗有值得一探究竟之處：如日人末岡実指出韓愈道統論述中之聖賢系譜，與《漢書》〈古今人表〉相同，若以此舉隅反三，是否石介於抉擇及序定聖賢系譜時，亦有文獻上之依

下，頁 40，總頁 16；宋·張方平，〈貢院請誠勵天下舉人文章〉，《樂全集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1104 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 20，頁 11，總頁 184；清·紀昀（1724-1805）等，《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1989），卷 152，頁 32-33，總頁 3024-3025。

4 宋·歐陽修，〈徂徠石先生墓誌銘并序〉，《歐陽文忠公集》，卷 34，頁 5，總頁 265。

5 諸橋轍次以為孫復、石介等人為宋儒與佛老交涉三階段中之第一階段，是其關注石介乃以佛老交涉為著眼點。此外，諸橋轍次雖有「道統論」一節專論宋儒道統，然仍以程頤、朱熹、黃榦等人之論述為主，尚未涉及石介。參見（日）諸橋轍次，《儒學の目的と宋儒慶曆至慶元百六十年間の活動》（《諸橋轍次著作集》第 1 卷，東京：大修館書店，1975），第二編第四章第二節「儒對佛老の交渉」，及第三編第二章第一節「道統論及び帝學」。

據？又如余英時（1930-）思索出朱熹道統之特色，乃以周公、孔子為定位點，而區分成「道統」、「道學」前後二階段，前一階段乃內聖外王合一，而後一階段則為分離。若以此思考方式蠡測石介之道統論，其聖賢系譜是否亦存在以某人為定位點，而區分成兩種不同階段？⁶

基於上述問題意識，本文遂嘗試以石介《徂徠集》為研究核心，而以其道統論述作為考察之焦點以進行分析，期能廓清其建構方式、特色及核心價值。然道統之論述本非石介所原創，孟、韓已先開拓於前，故茲就孟、韓之道統論先行梳理如下，而後用以觀照石介理論之特殊處。

二、人人皆可以得之：聖賢系譜之抉擇、序定及雙重型態

孔子強調「人能弘道，非道弘人」，是其所重者乃弘道傳統之人，故道統之論述亦應以人為核心而開展。孟、韓以及石介之道統論述亦復如是，其諸多問題亦圍繞於聖賢系譜而展開，故茲就孟、韓聖賢系譜所衍生之問題，先行梳理如下：

（一）聖賢系譜所衍生之問題——以孟子、韓愈為觀察核心

1. 孟子

孟子道統論述主要見於〈盡心篇〉：

由堯、舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶則見而知之，若湯則聞而知之；由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之；由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其

6 關於韓愈聖賢系譜與〈古今人表〉之關係，參見（日）末岡実，〈唐代「道統說」小考——韓愈を中心として〉，《北海道大學文學部紀要》36.1(1987.12): 42。關於朱熹道統論中可區分為道統、道學及內聖外王之說，參見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化公司，2003），上編「二、道學、道統與『政治文化』」，及《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化公司，2004），第二章「道學、道統與『政治文化』」。此外，關於余英時此一理解方式之相關商榷，可參見梅廣，〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》41.4(2011.12): 621-667。

未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾？則亦無有乎爾？⁷

就此段語言脈絡觀之，孟子主張五百年必有王者興，其間必有名世者，是以堯、舜至湯、湯至文王、文王至孔子之間，雖彼此間隔有五百餘年之久，然不妨礙王者、名世者之興，唯其間有見知、聞知之別而已。是故堯、舜之時，禹、皋陶可見知而興，至於湯之時惟能聞知而興；湯之時，於伊尹、萊朱可見知而興，於文王之時惟能聞知而興；文王之時，太公望、散宜生可見知而興，至於孔子之時惟能聞知而興，此為〈盡心篇〉原文之大意。

然而，就上述一段於詮釋上所衍生而待梳理之問題，有下列三項：

其一，關於傳道、得道之見知、聞知。孟子於道統論述中，將聖人傳道、得道方式，區分為見知、聞知兩大系統，而兩大系統之中又隱含聖王、賢臣兩種不同之身分。首先，若就見知、聞知而言，孟子所欲傳達之深意在於：無論同時同域抑或異時異域皆可弘道傳統，而非限於某一特定時空或場域，以「脈脈單傳」或「脈脈獨傳」之方式方能進行。復次，若以聖王、賢臣之身分而論，孟子之聖賢系譜既有堯、舜、禹、湯等聖王，亦有皋陶、伊尹、萊朱等賢臣。此一現象反映弘道傳統時，不僅有賴君臣相佐加以普降甘霖，同時所傳之道亦可雨露均霑華實共享，非待堯、舜一二人出而其道方傳，亦無待聰明特出之士現而其道方弘。此一論述之特色，與韓、朱帶有神秘基調或天才決定之論述型態極為不同，同時亦見其論述之開放性。

其二，關於道統之中斷。⁸道統之中斷乃後繼者以隱喻方式，暗示捨我其誰、承繼由我之巧妙論述方式，是以孟子必先預設五百年必有王者興，其間必有名世者，以暗自承繼孔子之後，而韓愈、朱熹亦必須宣稱孟子死後道不得其傳，如此方能形塑「道統之中斷」，並用以導出千載之後復得此一不傳之秘者，是如何之聰明特出，是如何之千載難逢。道統之中斷，於哲學邏輯而言並無嚴密之理據，然於敘述筆法卻極具張力，蓋中斷越久，越能映照出復得此不傳者之聰明特立，越能彰顯其時代之使命感。然此一形塑方式，於孟

7 戰國·孟子著，漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》（《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1965，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印），卷14下〈盡心章句下〉，頁11-12，總頁264。

8 「道統之中斷」一詞，參見張永雋，〈宋儒之道統觀及其文化意識〉，《國立臺灣大學文史哲學報》38(1990.12): 273-312。

子本身而言較為模糊，此乃由於孟子一方面以見知、聞知之方式，暗喻自己可得孔子之道，是其「捨我其誰」之使命感昭昭然，而另一方面孟子已先預設五百年必有王者興，其間必有名世者，且自己與孔子之距不過百餘年，尚在此預設範圍內，是其所形塑者非「道統之中斷」，而是「道統將為我所承繼」。然未可否認者，乃孟子此一論述基調與方式，左右後世道統論之發展，易使論述者趨向於形塑出「道統之中斷」。唯孟子不刻意以「道統之中斷」形塑承繼者之聰明特出，反而以「捨我其誰」之苦心，彰顯其使命感與責任感，亦可見其論述開放性之二。

其三，關於「聖人」之稱謂。孟子此處於孔子之後，緊扣「去聖人之世」、「近聖人之居」而言，是孟子固視孔子為聖人無疑。然堯、舜以下至太公望、散宜生諸人是否亦為聖人之屬？

若就此段語言脈絡而言，孟子所指涉之聖人本指孔子，似未能援以解釋上述諸人皆為聖人。然檢視《孟子》文本有關「聖人」詞彙之內涵，則上述諸人亦可視為聖人。如〈滕文公篇〉孟子駁許行時云：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流汜濫於天下，草木暢茂禽獸繁殖，五穀不登禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。……人之有道也，飽食煖衣逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫……。⁹

孟子於此反駁許行之說，以為率天下之人而耕，非聖人所當憂者。若仁政之不行，如洪水猛獸之屬而危害民生者，或人文化成之道不行，如人倫五常未立、長幼失序、親疏無別者，方為聖人所當憂。觀此處所謂聖人，乃包含堯、舜、禹諸人，且文後孟子亦已明言「堯、舜既沒，聖人之道衰」。此外，〈盡心篇〉亦云：

聖人，百世之師也，伯夷、柳下惠是也。¹⁰

孟子稱逸民之伯夷與坐懷不亂之柳下惠為聖人，其典型雖於百世上下，皆可得聞而興者，更遑論能受其親炙者。又如〈公孫丑篇〉云：

9 《孟子注疏》，卷 5 下〈滕文公章句上〉，頁 2-3，總頁 97-98。

10 《孟子注疏》，卷 14 上〈盡心章句下〉，頁 8，總頁 251。

治則進，亂則退，伯夷也。……治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也。¹¹

治則進亂則退之逸民伯夷、治亦進亂亦進之賢臣伊尹，與聖之時者孔子三人，孟子皆以聖人稱之，由此可見聖人非僅限於堯、舜、禹、湯、孔子等少數人而已。

以此推論，〈盡心篇〉自堯、舜至太公望、散宜生諸人，雖有見知、聞知之別君王、人臣之分，然皆可與孔子同列聖人之屬。如此孟子聖賢系譜中特殊之觀點即：弘道傳統者皆可以為聖人。此一觀點與後世論述道統必主堯、舜、禹、湯、文、武、周公等少數聖人，或以較封閉之意識型態定義聖人迥然不同。推敲孟子之所以如此主張，或與其思想核心有關。蓋孟子之性善、四端乃人皆有之，唯堯、舜諸人能從其大體順其天爵而「性之」者，故能先我而得之，非謂性善、四端唯堯、舜能得之而已，是以塗之人皆可以為堯、舜。若以此思維重新審視道統之聖賢系譜，則弘道傳統之人之所以為聖人，非因弘道傳統需仰賴聖人主導，而是由於上述諸人皆能以弘道傳統為己任，能以先知覺後知以先覺覺後覺，故孟子稱之聖人以示尊敬。要之，孟子非於擇定聖王或序定聖人之後，方進行道統之建構，反之，若能弘道傳統以化成人文者，孟子皆列於聖人序列之中以示尊敬，此見孟子論述開放性之三。

2. 韓愈

韓愈道統論述主要見於〈重答張籍書〉、〈原道〉、〈與孟尚書書〉諸文中，其中以〈原道〉論述較具系統：

夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足乎己無待於外之謂德。其文《詩》、《書》、《易》、《春秋》；其法禮、樂、刑、政；其民士、農、工、賈；其位君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦；其服麻絲；其居宮室；其食粟米、果蔬、魚肉。其為道易明，而其為教易行也。是故以之為己，則順而祥；以之為人，則愛而公；以之為心，則和而平；以之為天下國家，無所處而不當。是故生則得其情，死則盡其常，郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，

11 《孟子注疏》，卷3上〈公孫丑章句上〉，頁10-11，總頁55-56。

孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而爲君，故其事行；由周公而下，下而爲臣，故其說長。¹²

就〈原道〉此段敘述於詮釋上所衍生而待梳理之問題，有下列三項：

其一，關於君臣及有位、無位。首先，就韓愈道統論述之聖賢系譜觀之，據末岡実〈唐代「道統說」小考——韓愈を中心として〉研究指出，韓愈道統論之架構雖可於孟子之說求得，然與韓愈相較，孟子之「堯、舜」與「禹」尚未連稱一項，與武王、周公尚未作爲聖人而繫於道統之中一項，乃兩者差異之所在。其次，末岡実又指出韓愈道統中「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子」之聖人內容與序列，與《漢書》〈古今人表〉最上級之上聖相同，兩者雖無相關襲引之痕跡，然亦非全然巧合，應爲韓愈承襲此一漢代以降儒家之聖人觀所致。¹³

然而，韓、孟之差異，除上述末岡実所言之外，若反覆細繹實尙有其他差異，此即：韓愈之君臣系統與孟子不同。蓋孟子道統論述中雖存有聖王賢臣之君臣系統，然此關係並未刻意被突顯，且於道統論述中亦未刻意絕對化，此乃由於孟子暗示道統之傳授，實有賴於君臣相佐，既求普降甘霖而又能雨露均霑。反觀韓愈則刻意將君臣關係絕對化，故〈原道〉一文以周公爲樞紐，強調周公以上之堯、舜、禹、湯、文、武爲君，周公以下之孔子、孟子爲臣，而前者有位後者則無。是其道統之論述，遂區分爲「君／有位」、「臣／無位」之雙重模式，與孟子所謂君臣相佐之單一模式不同。

復次，韓愈汰除臯陶至散宜生等所有賢臣，只餘孔孟二人。此一汰除之舉，不僅能襯托出孔孟「臣而無位」之特殊境遇，同時亦使韓愈此一「君／有位」、「臣／無位」之概念愈形堅固。蓋此諸位賢臣皆與孔孟同屬「臣而無位」之境遇，若存此諸人於道統之中，則孔孟存在之特殊境遇即黯淡無光，

12 唐·韓愈，〈原道〉，《朱文公校昌黎先生集》（《四部叢刊》初編第 34 冊，臺北：臺灣商務印書館，1965），卷 11，頁 3，總頁 97。另，關於荀子、揚雄是否與於韓愈道統之中，及韓愈道統之建構過程等相關研究，可參考方介，〈韓愈五原作於何時？——兼論韓愈道統說之發展時程〉，《臺大中文學報》33(2010.12): 271-293。

13 末岡実，〈唐代「道統說」小考——韓愈を中心として〉，《北海道大學文學部紀要》36.1 (1987.12): 42。

無以彰顯孔孟承接道統之時代意義。因此，韓愈汰除此等賢臣，實可用以表彰孔孟境遇之「特殊性」與「絕對性」。

再次，孟、韓道統論述中此種截然不同之君臣觀念，亦反映二人所處時代之特色，蓋所有之歷史皆為當代史，是以道統之建構，亦必然含有創建者所處時代特有之價值意識。韓愈道統論述中所謂「君上臣下」、「有位無位」之嚴格區分，正是漢以後君臣關係絕對化之展現。因此，韓愈此一「君上有位」、「臣下無位」論述方式，正是避免陷於「不臣之心」解讀空間之謹慎表述方式，同時亦清楚暗示他人，自己所承繼者乃孔、孟「臣下無位」之統，如此更能坦然直言道統而不諱，愈能昂首以上承孟子為己任。

其二，關於傳道與事行、言行。孟子論述道統之傳與授，含見知、聞知之同時同域或異時異域兩種方式，然韓愈則於汰除臯陶至散宜生後，更進而強化為「脈脈單傳」之方式，是以其〈原道〉中特下「傳」字以表述。固然此一「傳」之方式，與孟子「同時同域」或「異時異域」之「傳」，未必截然相反，然「傳」字更刻意突顯上一位至下一位間，兩者前後關係非常緊密，與見知、聞知既可「普降甘霖」而又「雨露均霑」之多角模式不同。

復次，韓愈於〈原道〉「君上臣下」之論述母題下，又推衍出「事行／言行」之子題。此一事行、言行之分，若對應於君上臣下之架構亦屬合理，蓋聖王有位有權自然以建立事功為取向，賢臣無位有責自然傾向以著書立言為要務，然此為第一層含意。

韓愈〈原道〉雖緊扣「先王之教」發論，然根源實為「仁、義、道、德」，其中「無待於外」之「德」又為四者之歸攝。換言之，若以「德」為根源而推擴至事事物物，則其具體實踐即為文、法、位、服、居、食等各種人文制度，此即韓愈所謂「先王之教」，其推擴方式則不外上述「以事行」、「以言行」二者。此一以「德」為根源，而以「事功」、「言行」為推擴方式之論述模式，乃有其理論上之根據，檢《左傳》魯國大夫叔孫豹所引古語有「太上有立德，其次有立功，其次有立言」，所謂三不朽之說，而韓愈〈原道〉以「德」為根源，並依身分不同而有君王之「以事行」或人臣之「以言行」，其內涵實為「立德」、「立功」、「立言」之三不朽。是以韓愈所提出「事行／言行」之論述子題，實受傳統三不朽之觀念影響，非單純於「君上／臣下」之母題下所自然而開展出之命題，此為第二層含意。

其三，關於「道統之中斷」。由於韓愈以「軻死不得其傳」之方式表述，使「道統之中斷」此一概念，更清晰且刻意被揭示出來，遂成為道統論述中不可或缺之現象與概念。

孟、韓聖賢系譜之相關問題既已論述如上，以下遂可轉論石介。

(二) 聖賢系譜所衍生之問題——以石介為觀察核心

《徂徠集》中有關石介如何擇定聖賢、序定系譜等相關問題，可就下列三項分論如下：

1. 聖賢系譜之極大化：十一聖人與五賢人

石介道統論述中最特殊之現象，莫過於聖賢系譜之數量遠過於孟、韓。就附錄一至五觀之，若以孔子為定位點而上溯，附錄二中〈尊韓〉B7 條所提及之聖賢人物數量最多，自伏羲以下有神農、黃帝、少昊、顓頊、高辛、堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公、孔子等十四人，其中堯以上之聖人為孟、韓所無，至於「伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子」十一聖人，於文集中出現次數最多。復以孔子為定位點而下探，則附錄二〈上趙先生書〉B13 條「孟子、揚雄、董仲舒、司馬相如、賈誼、韓愈、柳宗元」等七人為最多，至於「孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈」等五賢人，於文集中出現次數最多。¹⁴ 此外，就附錄一至五觀之，石介聖賢系譜另一特殊之處，即徹頭徹尾未有一致之定論，反之，即使一篇之中彼此不同者亦所在多有。然而，何以石介聖人系譜是如此眾多而龐雜？

誠然，石介之聖賢系譜確實極為龐雜，然此一龐雜之系譜中，是否有一相對固定之系統存在？若詳加檢視附錄各表，遂可發現石介之聖人系譜內部實有一相對固定之系統存在，此即「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子」，而此一系統與韓愈〈原道〉相同，或為石介承繼韓愈之說所致。¹⁵ 此系統雖為石介聖賢系譜之核心架構，然其意義，是為了以此系統作基礎而去推

14 《徂徠集》中涉及聖賢系譜之篇幅極多，無法於正文中一一羅列舉例，故將相關資料以附錄方式製成表格並加以編號，凡引用時指明編號即可對照，以求眉目清晰。就附錄一至五觀之，十一聖人俱全者主要出現於 A14-18、B10、C8、D8、E9 各條，五賢人俱全者主要出現於 C20、D2-4、D15 各條，至於缺一、二人者所在多有，暫不一一列舉。

15 堯至孔子俱全者，見於 A2、A10-11、A14-18、B7、B10、B16、B19、C8、C16、C21-22、D5-8、E8-9 各條，缺一、二人者極多，暫不一一羅列。

疊或增繫出另一系統；亦即往上堆疊「伏羲、神農、黃帝」而形成「十一聖人」之系統；往下增繫「孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈」五賢人則又產生另一系統，唯伏羲以下直貫至韓愈之聖賢系譜，於文集中未能見及。要之，石介聖賢系譜之建構方式，是以〈原道〉為核心架構，以之往上堆疊或往下增繫出另外二種不同系統，而二系統中缺一二人之情況又比比皆是，故乍見之時頗有雜亂無章之感。

然值得續究者：何以石介之聖賢系譜是如此龐雜而眾多？誠然，若不假思索所得之解答，自然是石介之聖賢系譜尚未定型。然而，更值得反問者：何以道統之聖賢系譜非要定型不可？

由於韓愈〈原道〉中將聖賢系譜以「傳」字緊扣前後兩者，是以造成「道統之傳承必有固定之聖賢」觀念之形成。堯、舜、禹三人彼此相近，若以「傳」字而定其先後關係原非不可，然禹湯之間相隔數百年，禹又如何預知百年後會有湯之出現，而預先準備然後於百年之後「傳」予湯？此一問題之癥結，正由於主張「道統之傳承必有固定之聖賢」所引起。一言以蔽之，道統論述中之聖賢系譜本不必然定於一尊，是以孟子道統中之聖賢，雖皆相隔數百年，然由於不定於一尊，故無論以見知或聞知之方式，皆能將道統所有聖賢系譜並聯起來。反觀韓愈刻意以「傳」字將聖賢系譜逐一串連定於一尊，雖看似連貫，然彼此前後相「傳」之證據，反成其最大癥結之所在。¹⁶

若不必然定於一尊，則往下更值得思辨與追問者：何以石介不固定聖賢系譜？此一問題涉及石介所認定弘道傳統者之身分，容於下節詳論。

2. 弘道傳統：人人皆可以得之

石介之所以不固定聖賢系譜，與孟子之理念可謂略同，然其立論方式則不盡然相同。蓋孟子預設性善、四端人皆有之，故塗之人皆可以為堯、舜，而此一核心根源亦將導致弘道傳統之聖人，不必然只限於堯、舜、禹、湯等少數聖王，故皐陶以下至散宜生之賢臣，亦能弘道傳統。石介《徂徠集》中雖有一二則涉及心性，然論述既少又未建立系統，是其不固定聖賢系譜之理

16 朱熹亦緊扣「傳」字而建構道統，故所面臨之問題亦與上述相同，尤其是朱熹為了確立周敦頤（1017-1073）「傳」二程，故極力尋求證據以證明兩者之傳受關係，但其使用之證據也受到不少學者質疑。此一討論可參見大島晃，〈宋學における道統論について〉，《中哲文學會報》6(1981.6): 147-163。

據，未能如孟子具有思想上之根源。觀其立論方式，實奠基於「天下人皆可以得之」此一重要理念上，故石介於〈上孔中丞書〉中云：

夫子之道，其肯鬱然蟠伏於其家！乃躍起奮出，散漫於天下，天下人皆可以得之。漢高祖、唐太宗能得之於上，以之有天下三百年。孟軻、揚雄、文中子、韓愈能得之於下，以之有其名於億萬世。……今夫子之道不專在於天下，在於閣下也。¹⁷

孔中丞即孔道輔（986-1039），石介見其為朝廷所重用，即上書勉其行先祖孔子之道。孔道輔是否真能得道並不重要，而是石介認為孔道輔可以得道，故此處即以「今夫子之道不專在於天下，在於閣下也」稱勉之。然石介非謂「夫子之道」即在孔道輔一人而已，蓋此處石介已明白點出：天下人皆可以得之！

此一「天下人皆可以得之」之觀念，更徹底反映於石介如何論述「道統之承繼者」此一課題之中。以孟、韓而言，兩人皆以不承而承之暗示筆法，自命為道統之承繼者，然石介卻將「道統之承繼」視為一人人應盡之責任與義務，以勉勵並期許時臣當以弘道傳統為己任，明顯與韓、孟之論述方式不同。

檢《徂徠集》中石介用以接續韓愈之本朝人物，以孫復次數為多，其次則為士建中。前者如〈上孫少傅書〉云：

韓愈死又且數百年，大道之荒蕪甚矣，……然則聖人之道，果不在他人，在於閣下也。¹⁸

此處即以孫復承繼於韓愈之後。又如〈泰山書院記〉云：

自周以上觀之，賢人之達者，皋陶、傅說、伊尹、呂望、召公、畢公是也；自周以下觀之，賢人之窮者，孟子、揚子、文中子、吏部是也。……吏部後三百年，賢人之窮者，又有泰山先生。¹⁹

以孫復承繼韓愈之後，於是道統遂可貫至本朝孫復。又〈上孫先生書〉云：

17 宋·石介著，陳植鏗點校，《徂徠石先生文集》（北京：中華書局，1984），卷 13〈上孔中丞書〉，頁 147。以下引用《徂徠石先生文集》簡稱為《徂徠集》。

18 《徂徠集》，卷 15〈上孫少傅書〉，頁 173。

19 《徂徠集》，卷 19〈泰山書院記〉，頁 222。

使先生與熙道爲元帥，介與至之、明遠被甲執銳，摧堅陣，破強敵，佐元戎周旋焉。……使斯道也，廓然直趨於堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子。²⁰

至之、明遠爲姜潛、張洞之字。石介欲舉孫復、士建中爲弘道傳統之元帥，而已與姜潛、張洞等人爲先鋒，期能共復三代之文與堯舜之道。又如〈與裴員外書〉云：

往年官在汶上，始得士熙道；今春來南都，又逢孫明復，韓、孟茲遂生矣！……然則吾願與足下協施其力而助二人焉。²¹

以孫復、士建中爲韓、孟之復生，即以孫、士二人繼孟、韓之後。又如〈上蔡副樞書〉云：

仲塗沒，晦之死，加之公疎繼往，子望亦逝，斯文其無歸矣？建中獨能得之。²²

能行周公、孔子之道，能爲柳開（947-1000）、張景（971-1019）之文者，獨士建中能得之。又如〈上范思遠書〉云：

介酷愛建中文，謂自吏部、崇儀來，一人而已。²³

直以士建中承繼韓愈、柳開之後。就上述所引觀之，石介以孫復、士建中接續韓愈之意圖已頗爲明顯，然即使如此，石介卻未將道統之承繼者僅限定於孫、士二人而已。如石介於〈上趙先生書〉中云：

《傳》曰：「五百年一賢人生。」孔子至孟子，孟子至揚子，揚子至文中子，文中子至吏部，吏部至先生，其驗歟？……蓋知其道在己，不得而讓也。今者道實在於先生，先生豈得讓乎？²⁴

趙先生即趙延嗣。既以孔、孟、揚、王、韓之後直接趙延嗣，而於論述之時又引孟子道統論述之語爲證，足見石介欲以趙延嗣爲韓愈之承繼者。此外，又如〈上蔡副樞書〉云：

20 《徂徠集》，卷 15 〈上孫先生書〉，頁 182。

21 《徂徠集》，卷 16 〈與裴員外書〉，頁 191-192。

22 《徂徠集》，卷 13 〈上蔡副樞書〉，頁 145。

23 《徂徠集》，卷 13 〈上范思遠書〉，頁 152。

24 《徂徠集》，卷 12 〈上趙先生書〉，頁 138-139。

斯百數十年之弊，……閣下一日能救之，則閣下之功與舜、禹、周公、孔、孟、揚雄、文中子、吏部並美，閣下幸留意焉。²⁵

蔡副樞即蔡齊（988-1039）。石介期許蔡齊救亂起廢，如此遂能列於道統之中並承繼於韓愈之後，而功勞亦可與上述諸聖賢並美。又如〈與君貺學士書〉云：

故常思得如孟軻、荀、揚、文中子、吏部、崇儀者，推為宗主，使主盟于上，以恢張斯文，……熙帝謨，代天工，躋海內太平，主盟斯文，非狀元而誰？²⁶

君貺即王拱辰（1012-1085）之字。石介欲以王拱辰為宗主，使之承繼孟、荀、揚、王、韓、柳之後，用以恢復斯文。文末所謂「非狀元而誰」一句，足見石介欲以王拱辰接續道統語重心長之情感。又如〈送劉先之序〉云：

自唐吏部下三百年，得孔子之道而粹者，惟仲塗。²⁷

以柳開能得孔子精粹之道，是韓愈以後之承繼者。此外，上引〈上孔徐州書〉中，石介謂孔道輔「魯將復聖人之教，必自閣下先」，亦視孔道輔為韓愈以後之承繼者。

就上述所引觀之，石介論述道統之承繼者，固以孫復為多而士建中、柳開為次，然同時亦將趙延嗣、蔡齊、王拱辰、孔道輔等人視為道統之承繼者，未如現今學界所認定即以孫復一人為主而已。石介此一論述特色，正由於主張弘道傳統，人人皆可得之而人人皆可傳之所致。然而，道統之道既然人人皆可得之，亦人人皆可傳之，但究竟藉由何種方式得之或傳之，方為石介關注之所在？

3. 道統論述中之雙重型態：君臣與聖賢之區別

石介論述道統之得之或傳之，實際上乃圍繞「君臣」與「聖賢」之概念而展開。孟、韓於道統論述中皆有君臣及聖賢之概念，唯孟子君臣之分未似韓愈之絕對，而兩人亦未嚴格區分聖賢之別。然檢《徂徠集》全書，遂可發現石介之聖與賢卻有一嚴格之區分。如石介於〈與祖擇之書〉中云：

25 《徂徠集》，卷 13〈上蔡副樞書〉，頁 145。

26 《徂徠集》，卷 15〈與君貺學士書〉，頁 180-181。

27 《徂徠集》，卷 18〈送劉先之序〉，頁 217。

自周以上觀之，聖人之窮者唯孔子；自周以下觀之，賢人之窮者唯泰山明復先生。自周以上聖人，若伏羲、黃帝、堯、舜、禹、湯、文王、武王，皆有天下，獨孔子無位，……自周以下賢人，若孟軻，後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯。荀況，三爲祭酒，再爲蘭陵令。揚雄，仕至執戟。仲淹，河汾之有田、有廬。吏部，官登侍郎，立淮西功，甚矣。²⁸

石介以孔子爲定位點而去區分聖與賢，孔子以上之伏羲以至武王等人皆屬聖人，而孔子爲聖人中之最窮者。孔子以下之孟子乃至韓愈等人則屬賢人，而賢人之最窮者爲孫復。然以孔子以上爲聖人，孟子以下爲賢人之區分方式並非偶然，如〈尊韓〉中亦可見及：

噫！伏羲氏、神農氏、黃帝氏、少昊氏、顓頊氏、高辛氏、唐堯氏、虞舜氏、禹、湯氏、文、武、周公、孔子者十有四聖人，孔子爲聖人之至。噫！孟軻氏、荀況氏、揚雄氏、王通氏、韓愈氏五賢人，吏部爲賢人而卓。²⁹

此處亦以孔子爲定位點，而孔子以上之十四人則以聖人稱之，而孟子以下至韓愈之五人則以賢人稱之，其中石介又以孔子爲聖人之至，而以韓愈爲賢人之卓者。又以〈明隱〉爲例：

古之聖人，莫如伏羲，莫如神農，莫如黃帝，莫如堯，莫如舜，莫如禹、湯、文、武、周公、孔子，茲十一聖人皆娶，所以重繼嗣。……舜，大聖人也；孟子，大賢人也。……是一聖一賢，必非有差繆矣。³⁰

此處仍以孔子爲定位點，孔子以前之十一人亦皆以聖人稱之，而稱孟子則改以賢人稱之，且於堯、孟並稱時，又特別點出「一聖一賢」，是知石介心中的聖賢，實有一嚴格之區分。

然而，此一區分並非即興之作，蓋石介實已預設聖賢之特性與職掌應有所區別，此於〈送龔鼎臣序〉所言最爲清晰：

夫與天地生者，性也；與性生者，誠也；與誠生者，識也。性厚則誠明

28 《徂徠集》，卷 15〈與祖擇之書〉，頁 178-179。點校本原作「自周『已』下觀之」、「『仕』郎」，然檢清光緒九年尙志堂據濰縣張氏藏明影宋鈔本刻本、四庫本等皆作「以」、「侍」，今從之。

29 《徂徠集》，卷 7〈尊韓〉，頁 79。

30 《徂徠集》，卷 9〈明隱〉，頁 95-96。

矣，誠明則識粹矣，識粹則其文典以正矣。然則，文本諸識矣。聖人不思而得，識之至也；賢人思之而至，識之幾也。《詩》、《易》、《書》、《禮》、《春秋》，言而爲中，動而爲法，不思而得也。孟、荀、揚、文中子、吏部，勉而爲中，制而爲法，思之而至也。至者，至於中也，至於法也。至於中，至於法，則至於孔子也。³¹

此一論述實受〈中庸〉啓發而來，蓋〈中庸〉以爲「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」，是以聖人乃「誠之」者，故能「不勉而中」、「不思而得」，而非聖人則需「擇善而固執」。石介援此觀點用以架構其聖賢之區分，是其聖人之特性亦能「不思而得」、「不勉而中」，而賢人則反是，故需以「思而得之」、「勉而中之」之方式，以契合於聖人之道。要言之，石介之聖賢系譜不僅隱含「孔子以上爲聖」、「孟子以下爲賢」之思考模式，同時「孟子以下之賢人」又必須僣俛思求「聖人之道」以契合之，遂可符合〈中庸〉「擇善固執」之精神。然賢人之所以須「思而得之」、「勉而中之」，乃因石介主張所有人文制度皆由聖人制作而大備，故後世無需另行制作，賢人唯需思得聖人之道然後勉而中之即可，故〈怪說下〉中主張：

孔子，大聖人也。手取唐、虞、禹、湯、文王、武王、周公之道，定以爲經，垂於萬世。夫堯、舜、禹、湯、文王、武王、周、孔之道，萬世常行不可易之道也。³²

孔子之所以爲諸聖之翹楚者，乃因其手取諸聖人之道而刪定於經書之中，以爲萬世常行而不可更革改易之道，是以孔子以後之賢人唯需遵行此常行不可更易之道即可，而此一嚴格區分聖賢之理論實爲孟、韓二人所無，乃石介特有之思維。

復以君臣關係作考察，石介亦有類似於韓愈「有位／無位」之思考方式，如〈與君貺學士書〉云：

噫！孟軻、荀卿、揚雄、文中子、吏部能得聖人之道，止能維持之而不絕于地。時無君，已無位，何嘗施其道一二於斯民哉？豈若狀元，親得赫赫

31 《徂徠集》，卷 18〈送龔鼎臣序〉，頁 213。

32 《徂徠集》，卷 5〈怪說下〉，頁 63。

聖天子……。³³

以孟、韓諸人皆為無位之論述，正與韓愈「君／有位」、「臣／無位」之概念略同。然韓愈此一「有位／無位」之論述方式，乃欲導出「以事行」、「以言行」之理論型態，而石介此一「時無君」、「已無位」之論述，所欲導出者乃本朝「時有君」，而「臣可輔君行道」之殊榮時局，是以〈上范中丞書〉云：

黃帝之六相，唐堯之舜、禹，有虞之十六相，湯之伊尹、仲虺，……今天子乘正氣而王，今相國、今中丞逢真運而生。³⁴

君臣間之會合乃應期運而生，是以君臣相合、相佐而後道行，而本朝正逢聖主明君，故石介勉勵時臣當戮力致君以堯舜之道。又以〈上范思遠書〉為例：

介以謂古者天子能赫然建功烈，垂基統，揭於億萬世下，稱為聖明者，未有不得賢傑以為相者也。黃帝之六相，堯、舜之八元、八凱，湯之伊尹，……恭惟陛下，神與聰明，……資材豈下於前數君哉！³⁵

古者天子之所以能夠建功立業垂教於後世，皆有賴於賢傑之相佐，故列舉黃帝以下至唐穆宗之賢臣為例，說明君臣相合、相佐之重要概念。此一論述之目的，其正面積極意義即「見賢思齊」，蓋古時賢臣有聖君可佐，而本朝明君之資亦不下前朝，是以人臣生逢其時，更當勵己以致君堯舜之道，此亦《徂徠集》中常見石介將本朝君王比擬為堯、舜之深意，如〈上范中丞書〉「天子之明、之聖，擬於堯、舜，侔於禹、湯，過於文、武」，及〈上杜副樞書〉「吾聖天子睿武濬哲，在黃帝、堯、舜之上」等即是，而此一比擬方式若置於石介之道統論述中觀察，則又有另一含意存在。³⁶

蓋石介亦意識到道統論述無法脫離君臣此一倫常關係，此於孟、韓二人皆已如此，石介亦無法避免。再者，石介雖與韓愈同樣具有「君／有位」、「臣／無位」之思考模式，然與韓愈所展開之論述方式卻大相逕庭。韓愈乃以周公為轉關，因而建立起弘道傳統之分工模式，此一論述模式實於積極中

33 《徂徠集》，卷 15〈與君貺學士書〉，頁 181。

34 《徂徠集》，卷 12〈上范中丞書〉，頁 131-132。

35 《徂徠集》，卷 13〈上范思遠書〉，頁 150。

36 《徂徠集》，卷 12〈上范中丞書〉，頁 131；卷 12〈上杜副樞書〉，頁 140。

帶有消極之意味。就積極層面而言，弘道重統之人不再受「君／有位」之限制，即使人臣在下而無位，亦可行其弘道傳統之已分內事。然就消極層面而言，此一論述模式一旦確立，則後繼者亦僅能於「臣／無位／以言行」之前提限制下，專心致力於著書立言，易導致偏往內聖或講學之途徑開展。

然石介並未就韓愈之消極層面展開論述，亦未刻意強調既分工而又合作之積極意義，反而聚焦於「君臣相佐」此一概念之本身。是以石介道統論述中之古聖王賢臣，皆為移植而挪用至當代，用以勉勵時臣當輔佐明君以致堯舜之道，故〈上李雜端書〉中云：

今天子神明睿武，負義、軒之姿，道德過堯、舜，雄毅似禹、湯。……執事懷王佐才略，……得堯、舜之主而事之，其道固易行也。³⁷

以本朝君王比擬道統中之古聖王，已非純粹歌功頌德，而是用以期許時臣當趁此「應期運」之時，致君以堯舜之道而恢弘道統。

然期許勉勵之餘，石介亦需於「君臣相佐」之前提下，重新思索道統論述中之自我定位。畢竟道統論述之特殊所在，即建構過程本非純學術理論之推衍，是以建構者本身未能純粹客觀將自己與道統論述，完美切割成兩種相對客觀之事物，其本身即非「旁觀者」，反而於論述與建構之同時，亦將已身置於此一道統系譜之中，唯置入方式或因人而異而已。以孟、韓為例，兩人皆以不承而承之方式，自命為道統之承繼者，然石介又如何於「道統之承繼」中進行自我之定位？

由於石介已將本朝君王比擬為道統中之古聖王，是其自我定位亦只能於此藩籬下展開，此即：輔佐聖王之賢臣。上述所引〈與君貺學士書〉、〈上范中丞書〉、〈上范思遠書〉、〈上李雜端書〉諸文，皆可見及石介勉勵時臣當戮力致君堯舜之道，然此一勉勵心態絕非以「指使」之方式命令他人，而是以言者諄諄之心情「懇求」之，此心態之背後亦正流露石介以此自任之使命感，否則不至於殷殷期許他人。是以石介於道統中之自我定位，乃欲以賢臣之身分而輔佐聖王，此於〈明四誅〉中呈現最為清晰：

夫不以堯、舜、禹、湯、文、武、周公之道事其君者，皆左道也。³⁸

37 《徂徠集》，卷 14 〈上李雜端書〉，頁 160-161。

38 《徂徠集》，卷 6 〈明四誅〉，頁 71。

此一「事君」之「事」字，即正面點出石介以「賢臣輔佐聖君」為期許，作為道統論述中之自我定位。然此為第一層之自我定位，除此之外尚有另一種自我定位方式，此即：推立宗主而盟之。上述所引〈與君貺學士書〉、〈上孫先生書〉等文之中，曾推舉孫復、士建中、柳開等人為宗主，並以客位自居而輔佐孫復等人，凡此皆為石介以「推立宗主而盟之」作為自我定位之具體明證。

此二種自我定位方式，雖兼有君臣、主客之關係，然於石介而言並未衝突。蓋主客關係可視為君臣關係之另一延伸，無論盟主為孫、為士抑或為柳，若置於君臣關係而言，三人皆可同時轉換成「賢臣」之角色，而其職責則自然轉為致君以堯舜之道。石介此一既為「臣」又為「客」之自我定位，四庫館臣以「客氣太深，名心太重」描摹之，實已見及石介同時以臣、客自居之心態，然其評論卻僅得形似而已，唯歐陽修為石介所撰之墓誌銘，乃能得其真正之精神：

所謂堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟軻、揚雄、韓愈氏者，未嘗一日不誦於口，思與天下之士皆為周、孔之徒，以致其君為堯、舜之君，民為堯、舜之民，亦未嘗一日少忘於心。³⁹

之所以願為客，乃欲天下之人皆為周孔之「徒」，之所以願為臣，乃欲天下之臣皆致其君為堯舜之君，是其為臣為客之自我定位，固有其苦心孤詣之處，而「客氣之所以深」、「名心之所以重」，正因其莊嚴之時代感與責任感所致。⁴⁰ 歐陽修能畫龍點睛勾勒出石介此一「既為臣，又為客」之心態與精神，與四庫館臣唯以「客氣太深，名心太重」之消極、負面而又得其形似之評論相較，歐陽修真可謂石介之知音人。

4. 聖賢抉擇與序定之文獻依據：《周易》〈繫辭傳〉與《漢書》〈古今人表〉

最後，回歸聖賢系譜之抉擇與序定本身：何以石介要抉擇及序定成如附錄一至五之聖賢系譜？

思索此一問題，應有二面向需納入考量：其一，此一抉擇與序定是否有

39 宋·歐陽修，《歐陽文忠公集》，卷34〈徂徠石先生墓誌銘并序〉，頁5，總頁265。

40 此一莊嚴之時代感與責任感，亦為宋代士人之典型氣象，如歐陽修〈豐樂亭記〉、范仲淹〈岳陽樓記〉等文中亦可見及。

文獻上之依據？其二，其背後之價值意識為何？

就第一層面向而論，石介聖人系譜中人物最多者即「伏羲、神農、黃帝、少昊、顓頊、高辛、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子」，而此一抉擇及序定，與班固（32-92）《漢書》〈古今人表〉中「上上」一系之「聖人」相同。檢〈古今人表〉中「聖人」一列為「太昊帝宓戲氏、炎帝神農氏、黃帝軒轅氏、少昊帝金天氏、顓頊帝高陽氏、帝嚳高辛氏、帝堯陶唐氏、帝舜有虞氏、帝禹夏后氏、帝湯殷商氏、文王周氏、武王、周公、仲尼。」⁴¹ 此與石介唯有全稱與簡稱之別，其內涵與順序完全相同，是以石介聖賢系譜之抉擇與序定，乃受〈古今人表〉影響所致。然此一影響非於名稱與序列上有承襲之關係而已，〈古今人表〉中對於「聖人」之認定亦左右石介。蓋〈古今人表〉以上、中、下作為區分之標準，而將古今人物分成上上、上中、上下……等九等，第一等之「上上」班固標以「聖人」，其餘之「上中」為「仁人」，「上下」為「智人」……等，故伏羲至孔子諸人於班固而言皆屬聖人層級，於此之外即非聖人。石介道統論述中之聖賢系譜，亦有一嚴格之區分，凡孔子以上至伏羲者皆以聖人稱之，而孟子以下至韓愈、孫復者皆以賢人稱之，絕不至於聖賢混而統稱，是其認定聖人之內涵與序列方式乃與〈古今人表〉相同。

復次，若以聖人系譜中出現次數多寡而言，即「堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子」之上堆疊「伏羲、神農、黃帝」而成之十一聖人，此一序列或可視為〈古今人表〉之精簡版，然更合理之推論或為石介於〈原道〉之基礎上，結合《周易》〈繫辭傳〉而成。石介受韓愈影響極深，不僅於集中屢屢推尊韓愈，甚至以道統之承繼者歸於韓愈，是以堯至孔子之序列反覆於《徂徠集》中出現，亦可視為石介接受韓愈觀點之理據。至於「伏羲、神農、黃帝」或與〈繫辭傳〉影響有關，如〈復古制〉中云：

伏羲氏、神農氏、黃帝氏、陶唐氏、有虞氏、夏后氏、商人、周人作，然後有君臣，有父子，有夫婦，有男女，有衣服，有飲食，有田土，有宮室，有師友，有尊卑，有冠婚，有喪祭。噫！聖人之作，皆有制也，非特

41 漢·班固著，唐·顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1975），卷 20 〈古今人表〉，頁 863-924。

救一時之亂，必將垂萬代之法。⁴²

人生之初未有文化，是以伏羲等聖人起而爲之制作，而人文制度遂由此而大備，然人文制度之備，非僅救一時之亂而已，甚至可垂教後世以作爲常法，而石介此一聖人制作乃利益人民之觀點，正與〈繫辭傳〉所言可以相互聯繫：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，……包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利，以教天下，……神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦，……黃帝、堯、舜，垂衣裳而天下治，蓋取諸《乾》、《坤》。⁴³

此一「觀象制器」之說，其論述旨趣乃將文化及制度之起源與八卦取象作結合，與石介所言本不相同。然石介以爲「伏羲、神農、黃帝」乃「人文制度之制作者」此一觀點，則與〈繫辭傳〉相同，是以特舉「伏羲、神農、黃帝」而結合〈原道〉之序列，並非僅就〈古今人表〉簡縮而來，亦非只爲行文方便而特標此三聖，其背後應與〈繫辭傳〉有關。⁴⁴

若就第二層面向而論，石介聖賢系譜之抉擇與序定，其背後之價值意識涉及道統之內涵與弘道傳統之終極關懷，容轉論於下節。

三、剝與復：道統往復之雙重面向

就道統之內涵而言，孟子以爲古聖賢之興皆與興利除弊及建立人文制度有關，是其道統之內涵即爲人文化成，唯孟子以性善、四端爲核心，而其道統之內涵亦可與性善、四端相通。

42 《徂徠集》，卷6〈復古制〉，頁69。

43 魏·王弼注，晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義，《周易正義》（《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1965，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印），卷8，頁4-6，總頁166-167。

44 石介於《易》頗有研究，不僅有《易口義》、《易解》等著作，《徂徠集》中亦可隨處見及《易》學之相關論述或發揮，如〈辨易〉、〈養說〉、〈上張兵部書〉、〈上范經略書〉、〈宣化軍新橋記〉等即是，是以石介特舉「伏羲、神農、黃帝」三聖恐非任意爲之，應受〈繫辭傳〉影響所致。

韓愈道統之內涵，據末岡実〈唐代「道統說」小考——韓愈を中心として〉研究指出，韓愈所重者與李翱之道不同。李翱（772-841）所重視者乃人內在層面之「性命」，而韓愈則是外在層面之「民生」，亦即〈原道〉中所謂聖人用來教導人民之「相生養之道」，諸如衣、食、住等方面，或於經濟、法制、道德、文化等面向致力者，大致上可以「民生」作為總括。以對抗佛老之態度而言，李翱是以哲學上之內容對抗，而韓愈則始終是由社會生活上之現象層面加以非難。⁴⁵ 末岡実以為韓愈非以哲學上之內容對抗佛老一項，學界並無疑義，然〈原道〉之論述乃從「先王之教」開展，而「先王之教」實際上又以「仁義道德」為歸攝，是〈原道〉雖未以哲學內容批判佛老，但從哲學之「仁義道德」或「德」為根源，而展開各種「民生」層面之論述並以之批判佛老則亦屬事實，是以韓愈雖未以哲學上之內容批評佛老，但仍有哲學上之根源。再者，末岡実以「民生」一詞作為總括，雖未悖離韓愈之主張，卻易導向將「先王之教」理解為「生活」、「生計」等現實層面。然韓愈所主張之「先王之教」，實乃儒家「人文化成」理念下所制作而成之種種制度，故「生活」、「生計」之現實層面中含有深刻意義之人文精神。

石介與韓愈相同，皆未從哲學內涵上建構及開展其論述，然與孟、韓皆重視人文化成下之種種制度，並以「三才」、「九疇」、「五常」等名詞加以統攝。

（一）道之內涵：三才、九疇、五常

《徂徠集》中常見石介將道統概括為「三才」、「九疇」、「五常」，如〈怪說中〉、〈答歐陽永叔書〉、〈宋城縣夫子廟記〉等，皆可大量見及，實未能一一列舉。

然此一指涉道統之詞彙亦有經典上之依據，非石介興起之作而任意為之。以「三才」為例，此一詞彙出於〈繫辭傳〉，而上述論及〈繫辭傳〉中「觀象制器」之古聖王有伏羲、神農、黃帝、堯、舜等人，而〈繫辭傳〉以為「黃帝、堯、舜」三人能窮變求通，故能「垂衣裳而天下治」，是以所敘聖人至舜而止。「九疇」一詞則出於《尚書》〈洪範〉「禹乃嗣興，天乃錫禹洪範

45 末岡実，〈唐代「道統說」小考——韓愈を中心として〉，《北海道大學文學部紀要》36.1 (1987.12): 39。

九疇，彝倫攸敘」，〈洪範〉以爲禹興之後上天賜禹予「洪範九疇」，以作爲序定倫常之規矩，是其主要指涉之聖人爲禹。石介將「三才」、「九疇」並稱且先三後九，一方面既符合《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》之五經次序，同時亦與「河出圖洛出書」先後次序之思維相同，而另一方面亦可與石介所主張之聖賢系譜無縫接軌。蓋三才出於〈繫辭傳〉，其聖人主要序自伏羲、神農、黃帝以迄堯、舜爲止，而九疇出於〈洪範〉，天所授洪範九疇之聖人爲禹，若三才、九疇兩者並稱，遂與石介之聖人系譜相同。至於「五常」一詞，出自《尚書》〈泰誓〉「今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬」，此言商紂毀棄五常且又荒淫怠惰而不敬，本非指湯而言，然商朝乃自湯而傳，商紂毀棄五常即毀棄自湯以來所傳之五常，而商紂既然毀棄五常，是以文王、武王、周公等人繼起克殷而重建之。因此，三才、九疇、五常並稱，遂約略可與石介道統論述中之聖人系譜重疊，非徒求名數之意義而已。

三才、九疇、五常既然作爲道統內涵之指涉詞彙，然此詞彙所欲突顯人文化成之特色即在於道之「常」。以韓愈爲例，〈原道〉所謂「先王之教」乃指儒家之人文化成，而此一人文化成乃有其常道，然而佛老所重者乃空虛之道，而欲毀棄者正是儒家人文制度之常道，是以韓愈執先王之教以力抨佛老。此一論述基調亦爲石介所承繼，唯韓愈以「先王之教」指涉道統之內涵，而石介則以「三才、九疇、五常」稱之。然而，排擊佛老之論述雖極具現實意義與時代感，但停留於此亦非石介之核心價值，其核心價值之所在，當於排擊佛老之餘以回復儒家人文制度之「常」道。

此一回復之觀點，同時亦使石介於建構道統之論述時，出現具有「往」與「復」之雙重特色。以孟、韓之道統論述而言，其表述手法乃以「往」或「順承」之方式開展，故孟子「五百年來必有王者興」、「見知」、「聞知」等表述方式，正強調此一時序上之順承關係，而韓愈所用之「傳」字以及「軻死不得其傳」等描摹詞語，於呈現時序上之順承關係更甚於孟子。然回首檢視石介之道統論述，「往」或「順承」之表述方式固然存在，而「復」及「歸返」之論述型態，卻是孟、韓二人所無，此容轉論於下節。

（二）復古思維下之道統論述：剝之將盡，終必有復

復古思維本爲儒者之基本情懷，唯深淺不同及其所欲復古之程度爲何而

已。石介亦同樣具復古之思維，如〈原亂〉云：

夫古聖人爲之制，所以治天下也，垂萬世也，而不可易，易則亂矣。……
夫亂如是，何爲則亂可止也？曰：「不反其始，其亂不止。」⁴⁶

亂之所由起，起自更革改易聖人之制，然聖人之制本爲治天下而制作，故能垂萬世之法，而後世任意更革是以亂作，故石介主張欲止其亂先反其始。此處之「始」即指聖人之制、人文化成之常道，而「反其始」之「反」，亦正面點明石介復古之思維。然石介此一復古思維並非單純之慕古情懷，此復古思維實爲石介道統論述中重要之架構，蓋「復」與「歸返」之目的，即欲回復人文化成之「常」，而此「常」正爲伏羲至孔子等十一聖人所制作之道，同時亦爲道統內涵之核心。是以〈復古制〉中云：

夫禮樂、刑政、制度，難備也久矣。始伏羲氏歷於神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子十有一聖人，然後大備矣。……吁！且伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子十一聖人爲之制，信可以萬世常行而不易也。後世有伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，則請更作制；後世無伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，則請起今之亡而復古之制歟！⁴⁷

禮樂、刑政等所有人文化成之制度，皆歷伏羲至孔子等人所制作而成，不僅全備而且能垂之於後世，因此後世已無須再生聖人，同時亦無法超越聖人。孔子以後之賢人，其所當行者唯需遵行聖人之常道或歸返此一常道即可，故〈尊韓〉中亦明言：

道始於伏羲氏，而成終於孔子。道已成終矣，不生聖人可也。故自孔子來二千餘年矣，不生聖人。……孔子後，道屢塞，闕於孟子，而大明於吏部。道已大明矣，不生賢人可也。故自吏部來三百有年矣，不生賢人。⁴⁸

孔子以後不生聖人亦可，蓋此一人文化成之「道」，乃歷伏羲至孔子諸聖人所

46 《徂徠集》，卷 5〈原亂〉，頁 66。

47 《徂徠集》，卷 6〈復古制〉，頁 70。案：點校本、張氏藏明影宋鈔本刻本、張位鈔本原作「後世無伏羲……則勿請更作制，後世有伏羲……則請起今之亡而復古之制」，然石介主張孔子以後不生聖人，是以後世已無伏羲等聖人，復檢四庫本作「後世有伏羲……則請更作制，後世無伏羲……」，不僅文意較順，且符合石介思維，今從之。

48 《徂徠集》，卷 7〈尊韓〉，頁 79。

制作而成，至孔子而又集其大成，是以後世不生聖人亦無妨礙，而孔子以下之賢人唯需行聖人之道或歸返此一常道即可。

至此，石介為何須以孔子為定位點而嚴分聖人、賢人，其理由已極為明顯：道統之道乃人文化成之常，乃歷諸聖之制而至孔子集大成，後世賢人唯需「守此常」或「復古返常」即可。是以聖人制作人文之常，而賢人守此人文之常，聖人垂萬世之法，賢人返此萬世之法，如此聖賢於道統系譜中，既執掌分明而又分工合作，與韓愈「君有位以事行」、「臣無位以言行」之雙重論述型態約略近似，唯其性質與內涵又各自不同。

然而，道統之「復古返常」原非一役可成，反之，卻是不斷進行著。蓋「常」之所以變亂，正由於外在因素影響所致，而外在因素未去，則復古返常永不止歇。以石介而言，此一外在因素即為佛老，佛老以其「無常」而變亂中國之「常」，是故〈上張兵部書〉中云：

介嘗讀《易》至〈序卦〉曰：「剝者，剝也，物不可以終盡，故受之以復斯文也。」剝且三十年矣。剝之將盡，其黨朋進不已者。堯、舜、禹之道剝於癸，天受之湯，堯、舜、禹之道復；湯之道剝於受，天受之文、武、周公，湯之道復；文、武、周公之道剝於幽、厲，天受之孔子，文、武、周公之道復；孔子之道始剝於楊、墨，中剝於莊、韓，又剝於秦、莽，又剝於晉、宋、齊、梁、陳五代，終剝於佛、老，天受之孟軻、荀卿、揚雄、王通、韓愈，孔子之道復。今斯文也，剝已極矣，而不復，天豈遂喪斯文哉！斯文喪，則堯、舜、禹、湯、周公、孔子之道不可見矣。⁴⁹

道永在中斷與返常中前進，即使於孔子以前之聖人，亦同樣面臨此一課題，而孔子以後之賢人更是如此。此一道之中斷與返常之現象，石介以《易》之

49 《徂徠集》，卷12〈上張兵部書〉，頁141。案：點校本、張氏藏明影宋鈔本刻本、張位鈔本皆作「其黨朋進不已者」，而四庫本作「其終必有復。何者？」文意較順，然未知孰是，今兩存之。另案：檢〈序卦傳〉原文，下引號應在「復」字之後。此外，以《易》學思維架構道統之論述者頗為罕見，除石介之外尚有吳澄（1249-1333）以「元亨利貞」作為論述之架構，即：「分而言之，則羲、農其上古之元乎，堯、舜其亨，禹、湯其利，而文、武、周公其貞也！夫子其中古之元乎，顏、曾其亨，子思其利，而孟子其貞也！至於周子則我朝之元也，程、張則我朝之亨也，朱子則我朝之利也。然則孰為我朝之貞乎哉？」參見元·吳澄，〈道統圖〉，《吳文正公外集》（《元人文集珍本叢刊》第4冊，臺北：新文豐出版公司，1985，據明成化二十年刊本影印），卷2，頁15，總頁134。

《剝》、《復》二卦爲喻，而即使堯、舜至孔子等聖人，雖不斷在進行人文化成及制度之確立，然同時亦不斷遭遇道之中斷與再次返常，唯至孔子之時人文終於化成而制度亦爲全備。孔子以後道雖亦於剝復之間反覆前進，然至少孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈等賢人，已有現成之常可以之而守，已有現成之道可以之而歸返。唯愈至後世，其所面臨剝道之首敵則轉而爲異域之佛老，已非中國土產之惡言害道者。

四、結 論

張亨（1931-）於〈朱熹的志業——建立道統意義之探討〉一文中指出，道統觀念本蘊含開放與創新之特質，而所謂待人而傳之「明」，亦非重複再現之概念，是以周敦頤之「明」不同於孟子，而二程所「明」者亦異於周敦頤，「明」即人能弘道之創造性，而朱熹亦是以其特有之創造性貢獻於道統之建構。⁵⁰然而，非僅上述諸人如此，此一概念亦可準之於石介，是其所明者與孟子、韓愈、周敦頤、二程、朱熹亦相異，而其特有之創造性，亦同樣爲道統之建構賦予貢獻。

以開放性而言，石介所主張之聖賢系譜，並未執定成局亦未定於一尊，即使有十四聖人、十一聖人或五賢人，亦屬相對穩固之系統，非如韓愈或朱熹、黃榦等人有固定之聖賢系譜。再者，韓愈以後之承繼者，既不限定於孫復一人，而土建中、柳開、孔道輔、趙延嗣、蔡齊等時臣，亦可以是恢弘道統之人，是其道統之道人人皆可得之，道統之傳人人皆可弘之，無所謂必待聰明特出之人於千載之後，方能得此不傳之秘，實能積極呼應北宋初年開闢之氣象。

以創新性而言，石介於道統論述時多具有雙重型態，此與孟、韓、朱、黃等人不同。如以聖賢系譜爲例，石介藉由〈繫辭傳〉、〈古今人表〉、〈原道〉等文獻序定其聖賢系譜，並進而嚴格區分聖與賢二者，聖人之職責乃執人文化成以制作常道並垂教於後世，而賢人之要務則守此常道並返此萬世之法，是其聖賢二者於道統系譜中，不僅執掌分明而又分工合作。再者，道統

50 張亨，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》5(1992.6): 80。

論述中之君臣、宗主關係，亦同樣具有雙重型態，不僅以孫復、士建中、柳開等人為弘道傳統之宗主並自居客位以輔佐之，同時亦將當代君王比擬為道統之古聖王，用以呼籲時臣致君以堯舜之道，期能恢弘道統，是其道統論述中不僅有君臣相佐之觀念，同時亦有主客同心之論述。復次，石介張皇幽眇道統之處，即建構出道統「剝」與「復」之雙重性。以孟、韓為例，其表述手法乃以「往」或「順承」之方式開展，故孟子「五百年來必有王者興」、「見知」、「聞知」等表述方式，以及韓愈所用之「傳」、「軻死不得其傳」等描摹詞語，皆呈現時序上「往」或「順承」之關係。然石介之道統論述，固有「往」、或「順承」之表述方式，但亦存在以「復」及「歸返」之論述型態建構道統，此為孟、韓二人所無者。「復」與「歸返」之論述型態，正由於石介具有復古思維，並且認定孔子以前之聖人其制作皆已大備，而後之賢人唯需復古返常即可。此外，道統並非能永在理想之狀態，反之，卻往往易受外在現實環境侵襲，致使道統晦澀不明，此即道統之「剝」，而天生聖賢之人以之撥亂反正，此即道統之「復」，而道統即在此「剝」與「復」之雙重途徑中循環不已而前進。

附 錄

《徂徠集》各篇所見聖賢系譜一覽表（一）

篇 名 聖 賢	怪 說 上		怪 說 中							怪 說 下		是 非 辯		復 古 制				
	A1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
伏羲														*	*	*	*	*
神農														*	*	*	*	*
黃帝														*	*	*	*	*
少昊																		
顓頊																		
高辛	*																	
堯	*	*							*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
舜	*	*							*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
禹	*	*							*	*	*			*	*	*	*	*
湯	*	*							*	*	*			*	*	*	*	*
文王	*	*							*	*	*			*	*	*	*	*
武王	*	*							*	*	*			*	*	*	*	*
周公		*	*	*	*	*	*	*		*	*			*	*	*	*	*
孔子		*	*	*	*	*	*	*		*	*	*	*	*	*	*	*	*
孟子			*	*	*	*	*	*				*	*					
荀子																		
揚雄			*	*	*	*	*	*										
王通			*	*	*	*	*	*										
韓愈			*	*	*	*	*	*				*	*					

《徂徠集》各篇所見聖賢系譜一覽表（二）

篇 名 聖 賢	明 四 誅	可 嗟 貽 趙 狩	讀 原 道		辨 易	尊 韓			救 說	明 隱	明 孔	憂 勤 非 損 壽 論	上 趙 先 生 書			上 張 兵 部 書		上 蔡 副 樞 書		
	B1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
伏羲		*			*	*	*			*										
神農		*			*		*			*										
黃帝		*			*		*			*										
少昊		*			*		*													
顓頊		*			*		*													
高辛		*			*		*													
堯	*	*			*		*			*	*	*				*	*	*	*	*
舜	*	*			*		*			*	*	*				*	*	*	*	*
禹	*	*			*		*			*		*				*	*		*	
湯	*	*			*		*			*		*				*	*		*	
文王	*	*			*		*			*						*		*	*	
武王 / 箕子	*	*	◎	◎			*			*						*		*	*	
周公	*		*	*			*			*	*					*	*		*	*
孔子		*	*	*	*	*	*		*	*	*			*	*	*	*	*	*	*
孟子			*	*		*		*	*				*	*	*	*	*	*		*
荀子								*	*							*	*			
揚雄						*		*	*				*	*	*	*	*	*	*	*
董仲舒													*							
司馬相如													*							
賈誼													*							
王通						*		*	*					*	*	*	*	*	*	*
韓愈			*	*		*		*	*				*	*	*	*	*	*		*
柳宗元													*							

【說明】◎表箕子

《徂徠集》各篇所見聖賢系譜一覽表（三）

篇 名 聖 賢	上孔 中丞書	上范 思遠書	上劉 工部書							上杜 副樞書		上李 雜端書	與士 建中秀才書		上王 沂公書		上孫 少傳書	答歐陽 永叔書				
	C1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
伏羲			*	*	*		*	*	*			*										
神農			*	*	*		*	*	*			*										
黃帝			*	*	*		*	*	*													
少昊					*																	
顓頊																						
高辛																						
堯			*	*	*		*	*	*	*	*	*	*		*	*					*	*
舜			*	*	*		*	*	*	*	*	*	*		*	*					*	*
禹					*	*	*	*				*				*					*	*
湯					*	*	*	*				*				*					*	*
文王					*	*	*	*					*			*					*	*
武王					*	*	*	*					*			*					*	*
周公		*			*	*	*	*						*	*	*		*	*	*	*	*
孔子	*	*						*		*	*		*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
孟子	*	*								*	*		*	*		*	*	*	*	*		
荀子																				*		
揚雄	*	*											*	*			*	*	*	*		
王通	*	*											*				*			*		
韓愈	*	*											*				*			*		

[illegible]

引用書目

一、傳統文獻

戰國·孟子著，漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1965，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。

漢·班固著，唐·顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1975。

魏·王弼注，晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義，《周易正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1965，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。

唐·韓愈，《朱文公校昌黎先生集》，《四部叢刊》初編第 34 冊，臺北：臺灣商務印書館，1965。

宋·黃震，《黃氏日抄》，東京：中文出版社，1979，據日本立命館大學圖書館藏書影印。

宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

宋·歐陽修，〈胡先生墓表〉，《歐陽文忠公集》，《四部叢刊》正編第 44 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979，據上海涵芬樓景印元刊本。

宋·石介，《徂徠文集》，《宋集珍本叢刊》第 4 冊，北京：線裝書局，2004，據清張位鈔本影印。

宋·石介，《徂徠集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1090 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

宋·石介，《新雕徂徠石先生文集》，《山東文獻集成》第 4 輯第 26 冊，濟南：山東大學出版社，2011，據滕州杜澤遜藏清光緒九年尚志堂據濰縣張氏藏明影宋鈔本刻本影印。

宋·石介著，陳植鏗點校，《徂徠石先生文集》，北京：中華書局，1984。

宋·田況，《儒林公議》，《叢書集成新編》第 85 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

宋·張方平，《樂全集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1104 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

元·吳澄，《吳文正公外集》，《元人文集珍本叢刊》第 4 冊，臺北：新文豐出版公司，1985，據明成化二十年刊本影印。

清·紀昀等，《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1989。

二、近人論著

- (日) 大島晃 1981 〈宋學における道統論について〉,《中哲文學會報》6(1981.6): 147-163。
- 方 介 2010 〈韓愈五原作於何時?——兼論韓愈道統說之發展時程〉,《臺大中文學報》33(2010.12): 271-293。
- (日) 末岡実 1987 〈唐代「道統說」小考——韓愈を中心として〉,《北海道大學文學部紀要》36.1(1987.12): 29-54。
- 余英時 2003 《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化公司。
- 余英時 2004 《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化公司。
- 張永雋 1990 〈宋儒之道統觀及其文化意識〉,《國立臺灣大學文史哲學報》38(1990.12): 273-312。
- 張 亨 1992 〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉,《臺大中文學報》5(1992.6): 31-80。
- 梅 廣 2011 〈「內聖外王」考略〉,《清華學報》41.4(2011.12): 621-667。
- (日) 諸橋轍次 1975 《儒學の目的と宋儒慶曆至慶元百六十年間の活動》,《諸橋轍次著作集》第1卷,東京：大修館書店。

Theories of Confucian Orthodoxy in the Early Northern Song: Focusing on Shi Jie's *Cu Lai Ji*

Lin Bao-chuan*

Abstract

This paper focuses on Shi Jie's 石介 theories of Confucian Orthodoxy, and through a survey and analysis of *Cu Lai ji* 徂徠集, his collected writings, attempts to show how he constructed his theories and describe the openness and innovation at their core.

The openness of Shi Jie's discourse on Confucian Orthodoxy is his argument that there should be no single highest authority over the lineage of sages and virtuous men, nor should Sun Fu 孫復 be considered the sole Song dynasty successor to the Confucian Orthodoxy.

The innovation in Shi Jie's discourse lies in his dual-layered model. Having established his lineage of sages and virtuous men using documentary sources such as the "Xici zhuan 繫辭傳," "Gujin ren biao 古今人表" and "Yuan dao 原道," he then strictly distinguishes between the sages and the virtuous men, believing that the duty of a sage is to establish cultural practices while the duty of a virtuous man is to implement or to promote them. The core essence of Shi Jie's discourse on Confucian Orthodoxy is a conceptual cycle of *bo* (剝 damage) and *fu* (復 recovery), and his unique dual approach characterized by the concepts of *wang/shuncheng* 往/順承 and *fu/guifan* (復/歸返 coming back/returning).

Keywords: Confucian Orthodoxy, Shi Jie 石介, *Cu Lai* 徂徠, Mengzi 孟子, Han Yu 韓愈

* Lin Bao-chuan is a Ph.D. candidate in the Department of Chinese Literature at National Taiwan University.